

A SZABADSÁG, MINT AZ IDEGENSÉG FELSZÁMOLÁSA AXEL HONNETH POLITIKAI FILOZÓFIÁJÁBAN¹

SZÜCS LÁSZLÓ GERGELY

Tanulmányomban azt a gondolati utat próbálom bejárni, amelyet Axel Honneth a hegeli *Jogfilozófia* reaktualizálását célzó két művében (a 2001-es *Leiden an Unbestimmtheit*-ban és a 2011-es *Das Recht der Freiheit*-ban) megtett. A dolgozat első részében felvázolom, milyen módszertani előfeltevéseket igyekezett újrahasznosítani a hegeli műből szabadságfilozófiájának megalkotásakor, majd jelzem a hegeli módszertan alkalmazhatóságának dilemmáit, korlátait. Amellett érvelek, hogy – bár a hegelianus elmélet egy nagyszabású interdiszciplináris kutatás kiindulópontja lehetett volna – Honneth mégis egy klasszikus filozófiai elemzésben alapozza meg a „szociális szabadság” koncepcióját.

Feltevésem szerint e monologizáló igazolás során megnő az idegenségre vonatkozó köznapi tapasztalatok hangsúlya, ezek képezik az alapvetően filozófiai elemzés tapasztalati horizontját. Ennek megfelelően a dolgozat második felében, a szociális szabadság hegeli ihletésű koncepciójának elemzésekor annak bemutatására törekszem, hogy a Honneth által körvonalazott szabadságot az idegenség felszámolásaként is értelmezhetjük. Ebben az értelemben a szabadság előfeltétele, hogy a társadalom többi tagjában, a rászorulóknál ne az idegent, hanem az értékes célokkal rendelkező személyt ismerjük fel. Előfeltétel az is, hogy a szolidaritás révén, az interakciók sokszínűségének megteremtésével nagyobb önismeretre tegyünk szert, megszüntetve önmagunkkal szembeni „idegenségünket”. Tanulmányom végén azonban a szociális szabadság fogalma felől visszatekintek Honneth jog-felfogására, és szkeptikusan vizsgálom azt a feltevését, hogy a jog és az emberi méltóság eszméjén keresztül nem számolható fel az idegenség a társadalom tagjai között.

A HEGELI JOGFILOZÓFIÁN NYUGVÓ LEGITIMITÁSELMÉLET

Honneth a *Leiden an Unbestimmtheit* című, 2001-es művében amellett érvel, hogy Hegel *Jogfilozófiájából* egy olyan elmélet bontható ki, amely a szociológiai társadalomdiagnózis és a normatív politikai filozófia szimbiózisát teszi lehetővé. E szimbiotikus elmélet lenne a garancia arra, hogy magunkat egyszerre lássuk a társadalmi kontextus által meghatározott lényként, ugyanakkor

¹ A tanulmány megírását az MTA Prémium Posztdoktori Kutató Program támogatta.

szabadságra törekvő individuumként, és e kettős perspektívánkból releváns kritikát alkothassunk az individuális szabadság ismert filozófiai koncepcióiról.

Korántsem biztos persze, hogy a hegeli műből egy aktuálisan is alkalmazható vagy az empirikus vizsgálatokra is releváns módon alkalmazható elmélet bontható ki. Kortárs szemszögből kézenfekvő például arra gondolni, hogy a hegeli *Jogfilozófia*, amely az igazságosság problémáját három különböző kontextusban: az *absztrakt jog*, a *morál* és az *erkölcsiség* (Sittlichkeit) kontextusában vizsgálja, valójában csak a merevnek tűnő hegeli logika struktúrájának átvitele a politikai filozófiára. E feltevés szerint Hegel műve egy absztrakt gondolkodási folyamatot modellez, melynek során a teoretikus a jog és a morál fogalmában rejlő igazságosság-elképzelések kritikájától az erkölcsiségben rejlő, magasabb rendű igazságosság fogalomhoz jut. Honneth viszont amellett érvel, hogy a Jogfilozófia hármass struktúrája kevésbé egy teoretikus folyamat stációit, mint inkább a szabadság megteremtéséhez fontos társadalmi struktúrákat modellezi, így a kortárs társadalmak tagjaira nézve is releváns tanulságokat hordoz.

Honneth szerint az interpretációs nehézségek arra vezethetők vissza, hogy Hegel jog-fogalma nehezen értelmezhető a klasszikus jogfilozófia perspektívájából. A hegeli „jog” se a leírt, kényszerítő erejű törvények összességével, se a törvényhozástól függetleníthető természetjog fogalmával nem rokonítható. Hegel megőrzi az újkori jogfilozófia néhány intencióját: úgy gondolja, hogy a modern társadalomban élő egyén szabad akaratának gyakorlására törekszik, és legitim igénye van e szabadság kibontakozásához szükséges feltételek biztosításához. Mivel e feltételek pusztán individuális erőfeszítések révén nem biztosíthatók, Hegel megtévesztőnek tartja a jogfilozófusoknak azt a kiindulópontját, hogy az „elidegeníthetetlen jogok” hordozójának az individuumokat tartják. Amennyiben az egyén szabad döntéseket szeretne hozni, az ezeket biztosító jogok „címzettjének” valóban ő tekinthető, a jogok forrásai viszont azok az intézmények és társadalmi praktikák, melyek ezt a döntési szabadságot biztosítják.² Honneth szerint ebből a perspektívából bontakozik ki a *Jogfilozófia* projektje, amely az individuális szabadságra törekvő individuum nézőpontjából vázolja fel a társadalomnak azokat a szféráit, amelyekre a tökéletes kibontakozáshoz szüksége van. Hegel ebben az értelemben jognak nevez minden társadalmi gyakorlatot, amely legalább részlegesen hozzájárul a szabad akarat gyakorlásához. Így jogfilozófiának nevez minden olyan teoretikus kísérletet, amely az egyéni szabadságra vonatkozó erőfeszítések nézőpontjából próbál egy átfogó igazságosságelméletet megalkotni.³

² Honneth: *Leiden an Unbestimmtheit: Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Philipp Reclam, Stuttgart, 2001. 32–33.

³ Hegel, G. W. F.: *A jogfilozófia alapvonalai*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1983. 30§ 58–59.

Hegel művének jelentősége abban áll, hogy a szabad akarat kibontakozásához szükséges társadalmi szférák leírását normatív filozófiai formába önti. A társadalmi struktúrák átvilágításakor egyúttal a modern szabadság-koncepciók helyességének és korlátainak megragadására törekszik, amelyek nélkül lehetetlen lenne körvonalazni a szabadságra törekvő individuum helyzetét a modern világban. Társadalomelemzés és filozófiai vizsgálódás e szimbiózisa azon a feltételezésen nyugszik, hogy az újkori politikai filozófiában kikristályosodó szabadságfogalmak nem maradtak pusztán a társadalmi valóságtól független eszmék: e szabadság-ideálok folyamatosan beépültek az egyének egymás közötti interakcióját meghatározó társadalmi intézményekbe. Ebből az irányból indulva már bemutatatható, hogy a Jogfilozófia felépítésének hármassága nem (csak) Hegel filozófiai rendszeralkotáshoz fűződő vonzalmából, vagy a tézis-antitézis-szintézis logikai hármasságának a társadalomfilozófiai problematikára történő átviteléből adódik. A kirajzolódó gondolatmenet szerint az „absztrakt jog”, a „morál” és az „erkölcsiség” teoretikus kitüntetett-ségét az adja, hogy olyan modern társadalmi normarendszerekről van szó, amelyeken keresztül egyszerre vizsgálhatjuk az individuum kibontakozásának reális, interszubjektív előfeltételeit és az eddig ismert, nagyszabású politikai filozófiai víziók társadalmi hatásait.⁴

Módszertani szempontból kézenfekvő azonban a kérdés: ha Hegel már a mű kezdetén azonosítani és rangsorolni tudja a társadalmi viszonyoknak azokat a típusait, amelyekben az egyén teljes értékű szabadságra és individuális önmegvalósításra képes, miért kell vele a „nem teljes” szabadságkoncepciók „kerülőútjait” is bejárni? Miért kell minden elemében megismerni a szabadság csak korlátozott formáját megtestesítő formális jogi intézményeket és a morál világát? Miért nem egyenes vonalú érveléssel találkozunk, és miért nem csak az erkölcsiség szféráit – a családot, a polgári társadalmat, és az államot – bemutató műről van szó?

Honneth szerint éppen e kérdés megválaszolása adja a kezünkbe a kulcsot Hegel igazolási stratégiájának megértéséhez. Látnunk kell, hogy Hegel alapvetően negativisztikus igazolási stratégiát követ: eszerint a szabadság adekvát felfogásának megtalálásához először meg kell tapasztalnunk a szabadság tökéletlen felfogásainak korlátait. Ha fel tudjuk mérni azokat a károkat, amelyeket a szabadság nem adekvát fogalmának teljes társadalomra történő kiterjesztése okoz, akkor e súlyos károk kiküszöbölésével fokozatosan jutunk el az individuális szabadságnak leginkább kedvező társadalmi feltételekhez.⁵ Ez az elképzelés egy általánosabb legitimitás-koncepció kontúrjait vázolja fel.

⁴ Honneth: *Leiden an Unbestimmtheit: Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Philipp Reclam, Stuttgart, 2001. 35-40.

⁵ Im. 41.

Ahogy az individuum nem írható le elidegeníthetetlen jogok hordozójaként, úgy a legitimációs folyamat sem fogható fel a törvényhozás mintájára, (ahogy Kantnál vagy később Habermasnál) ésszerű elvek helyesléseként. A legitim normák köre és alkalmazásának feltételei hosszadalmas, és sok fájdalommal járó praxis során rajzolódnak ki. A társadalom tagjai csak e közös praxisban tapasztalhatják meg, hogy a számukra fontos normák milyen társadalmi kontextusban működőképesek, mennyiben növelik a társadalom tagjainak mozgásterét. Ahogy azt is, hogy mely normák azok, amelyek elv-szerű általánosítása, egész társadalomra történő kiterjesztése anélkül lehetséges, hogy tömegesen tapasztalnánk meg mozgásterünk beszűkülését. Honneth szerint tehát Hegel módszerének lényege, hogy egyik oldalról a releváns filozófiai szabadság koncepciókat szem előtt tartva és próbára téve, a másik oldalról a társadalom szövetében okozott károkat felmérve jelöljük ki bizonyos normák legitim hatókörét.

A NORMATÍV POLITIKAELEMÉLET VISZONYÍTÁSI PONTJAI

Kérdés azonban, hogy hol jelölhetjük ki egy ilyen típusú normatív elmélet viszonyítási pontjait. Honneth szerint a hegelianus normatív elmélet kiindulópontja a mindenkit megillető egyenlő szubjektív szabadság. Ez persze igen elterjedt kiindulópont (lásd Kant vagy Fichte igazságosságelméletét), másfelől rendkívül problematikus: miért kell elfogadnunk egy bizonyítatlan normatív előfeltevést, amely máris tartalmazza az egyenlőségre vonatkozó elvárást? Hegel (és Honneth) itt a polgári forradalmak utáni társadalomszerveződés sajátosságaiból indulhat ki. Abból, hogy az individuális autonómia nekünk, modern nyugati társadalmakban élő polgároknak nem pusztán egyetlen igénye sok egyéb közül. Az intézményrendszer és a nyilvános vitára épülő politikai nyilvánosság előfeltételét képezi annak, hogy a politikai változásra, társadalmi javakra stb. vonatkozó igényeinket az individuális autonómia nézőpontjából artikulálhatjuk csak legitim módon. Ezt a hipotézist egy a modern elmélet-képzés lehetőségére vonatkozó feltevés egészítheti ki. Eszerint egy modern normatív elmélet megalkotásánál nem tudunk egy kétségbevonhatatlan axiómáig visszamenni, de ez nem is szükséges. Inkább egy normatív előfeltevést kell találnunk, amely a legáltalánosabban világít rá a modern társadalmak tagjainak motivációira, és amelyből a lehető legeredményesebben tudjuk elemezni a társadalmi intézményrendszert.

Ebből az következik, hogy a normatív elmélet feladata nem kétségbevonhatatlan, kategorikus elvek megragadásában áll, hanem bizonyos átfogó normatív beállítódások – ebben az esetben az individuális autonómia – adekvát vagy nem adekvát megvalósítási módjának felkutatásában. De hogyan kör-

vonalazódhat az individuális autonómia adekvát fogalma, ha pusztán teoretikus szempontból nem tehetünk különbséget adekvát és inadekvát formák között? Honneth szerint Hegel erre a kérdésre először csak puhatolódzó módon akar választ keresni azokon a szöveghelyeken, ahol a baráti viszonyok interszubjektív struktúrájának megragadására törekszik. E példák szerint a barátságban az egyének azáltal győzik le a másokkal szembeni idegenségüket, hogy szándékosan és kényszer nélkül azonosulnak mások céljaival. Így az egyén önmagával szembeni idegensége is felszámolható, hiszen visszajelzést kap saját motivációinak érvényességéről, az általa fontosnak tartott értékek társas kontextusairól. A barátság viszonyaiban olyan sajátos önkiteljesedésre találunk tehát példát (Honneth ezt nevezi „nem-kikényszerített szubjektivitásnak” Hegel pedig „másiknál-való önmagunknál levés”-nek) amely felveti egy tárgy értelemben vett szabadság lehetőségét. Eszerint a társadalomban kialakulhatnak olyan kommunikatív struktúrák, amelyben az egyének kényszermentes interakciókat folytathatnak, felismerhetik céljak értékeségét, és szert tehetnek az önálló kibontakozást lehetővé tevő önismeretre. Ha a barátság-viszonyokban rejlő kommunikatív struktúra kiterjeszthető, más társas viszonyokon is számon kérhető, akkor egy lehetséges szempontot nyertünk a kritika számára. Láthatuk: afelől a normatív előfeltevés felől tekintünk a társadalmunkra, hogy a modern társadalmak tagjai egyenlő individuális autonómiára, legalábbis jól vagy rosszul értelmezett egyéni szabadságuk növelésére törekсенek. E perspektívából a modern társadalmak és az intézmények igazságossága, „jósága” azon mérhető le, hogy mindenkinek egyenlően biztosítják-e az önkiteljesedéshez szükséges kommunikatív tapasztalat feltételét és a torzulásmentes interakciókban való részvételt. Az egyéni szabadság-törekvéseinket pedig abból a szempontból vizsgálhatjuk felül, hogy szabadságértelmezésünk általános elterjedése mennyiben sértené vagy mennyiben segítené elő az egyéni kibontakozáshoz, önkifejezéshez szükséges társadalmi interakciók intézményesülését.⁶

Úgy gondolom, hogy az elemzésnek ezen a pontján, (de talán a *Leiden an Unbestimmtheit* egészében) a barátságban tetten érhető interszubjektív struktúrájának az egész társadalomra történő általánosíthatósága csak hipotetikus marad.⁷ Ha viszont a hegeli előfeltétel teljesül, akkor olyan elmülethez jutunk, amely felülír néhány, a 20. század második felétől berögzült politikai filozófiai feltevést. A rawlsiánus hagyomány a normatív politikai kérdéseket az elosztás kontextusában tárgyalja, azt sugallva, hogy a szabadság és az igazság-

⁶ Im. 44-45.

⁷ A konstrukció eredetileg hipotetikus voltára utal később Honneth is: Axel Honneth-Gwynn Markle: *From Struggles for Recognition to a Plural Concept of Justice: An Interview with Axel Honneth*. Acta Sociologica, Vol. 47. No. 4. (Recognition, Redistribution, and Justice), 384-385.

gosság az elosztás megfelelő szabályainak megtalálásától függ. Azt sugallva továbbá, hogy a megfelelő eljárásban megtalált elv egy a társadalomtól független instancia, egy a társadalom fölé emelkedő politikai autoritás által alkalmazható. A Honnethnél kibontakozó álláspont szerint az igazságosság és a szabadság nem elosztás kérdése, hanem egy sérülékeny kommunikatív hálózat létrejöttétől függ, melynek fenntartása csak közös gyakorlatok által lehetséges.⁸

Egy ilyen elmélet radikálisabb normatív elvárásokat fogalmazhat meg Habermas jogelméleténél is. Habermas elmélete szerint az állami jogrend addig legitim, amíg biztosítani tudja a diszkurzív politikai akaratképzés feltételeit. Honneth és Hegel nézőpontjából azonban lehetséges olyan politikai társadalom, amelyben formálisan megteremtették a demokratikus döntéshozatal feltételeit, (a polgárokat egyenlő jogok illetik meg, vitafórumok vannak, beépítették a fékek és ellensúlyok mechanizmusait), a szó szigorú értelmében mégsem legitim. Például, ha a társadalom tagjai az eltorzult interakciók során olyan sérüléseket szenvednek, ami gátolja a dönteni képes személy kifejlődését, ha nincsen politikai szocializáció, ha a szegmentált társadalmakban nem teremődnek meg a legkülönbébb társadalmi rétegek találkozásának fórumai, vagy ha rossz történelmi beidegződések nyomán a másikban a kvázi-polgárháborús ellenfelet ismerjük fel. Innen nézve az állam fennállása csak annyiban legitim, amennyiben biztosítani tudja az individuális kibontakozáshoz szükséges kommunikatív struktúrák fenntartását.⁹

AZ „OBJEKTÍV SZELLEM”

Ezen a ponton azonban a normatív társadalomelmélet viszonyítási pontjai még messze nem határozottak. A kritika lehetősége egyelőre csak egy előzetesen kijelölt normatív követelmény (a modern ember individuális szabadságtörekvése) és az ennek reális kibontakozását lehetővé tevő interszubjektív viszonyok közötti feszültségből adódik. Honneth ambíciói azonban erősebbek. Hegelnél egy olyan normaelmélet körvonalait véli felfedezni, amelynek nézőpontjából a személyiségtorzulások tipikus fajtái vagy a társadalmakat jellemző kommunikációs zavarok a „normál működéstől való eltérésként”, azaz patológiákként mutathatók be, illetve az orvoslás lehetőségeinek ésszerű útjai is kijelölhetők.

⁸ Honneth: *Leiden an Unbestimmtheit: Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Philipp Reclam, Stuttgart, 2001. 35-40. Honneth: *Das Gewebe der Gerechtigkeit. Über die Grenzen des zeitgenössischen Prozeduralismus*. In: *Das ich im wir. Studien zur Anerkennungstheorie*, Suhrkamp, Frankfurt am main 2010. 62-65.

⁹ Honneth: *Leiden an Unbestimmtheit: Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Philipp Reclam, Stuttgart, 2001. 47.

Ahogy láthattuk, egy hegelianus elmélet keretein belül a teoretikus nem állíthatja magáról, hogy a racionalitás egy kétségbevonhatatlan mércéje rendelkezésére áll, és nem képes arra, hogy egy objektív kritérium mentén azonosítsa a normális fejlődéstől eltérő vadhajtasokat. Hegel kezdettől arra törekszik, hogy az uralkodó társadalmi normák felől határozza meg a racionalis kritika viszonyítási pontjait, amikor az *objektív szellem* eszméjének bevezetésével próbálja megteremteni a keresett diagnosztikus összefüggés lehetőségét a normatív elmélet és a társadalmi problémák között. A társadalomban ható objektív szellem gondolata azt a feltételezést hordozza magában, hogy a társadalmi realitásnak alapvetően racionalis struktúrája van, amely nem indifferens a racionalitás téves vagy beszűkült értelmezéseivel szemben. Ha életvezetésünket, társadalomban való működésünket az ésszerűség egy nem adekvát fogalmára építjük, a társadalmi intézmények racionalis struktúrája megbomlik, és ez a sérülés súlyos következménnyel járhat a hétköznapi életünkre nézve. Ez az elképzelés tehát egy olyan normatív elmélet lehetőségét hordozza magában, amely a társadalmi szenvedéseket egy feltételezett társadalmi racionalitás nézőpontjából interpretálja. Ez a negatív igazolási stratégia pontosításához vezet: amíg a modern társadalmunkat a válságok és a szenvedés jól azonosítható típusai uralják, addig azt feltételezhetjük, hogy olyan normatív elvek mentén rendeztük be életünket, amelyek csak részben vagy tökéletlenül fejezik ki az intézmények alapstruktúráját átható „racionalitást”. A hegeli és a honnethi kritika fókuszában így olyan társadalmi patológiák állnak, amelyek abból adódnak, hogy a társadalmi tagjainak cselekvése tartósan olyan normatív előfeltevésekre épül, amely súlyosan félreérti a modern társadalmak eredendő logikáját.¹⁰

Hegel érvelése persze egy szellemfilozófiai kontextusban értelmezhető, amely szerint a társadalmi intézmények a mindent átfogó szellem megtestesülései. Honneth azonban úgy gondolja, hogy az objektív szellem fogalmában rejlő társadalomfilozófiai koncepció a metafizikai premisszáktól függetlenül, a kortárs körülmények között is újragondolható. Ezt a gondolatot sajátos normaelméletének szempontjából interpretálja újra. Gondolatmenetének alapja a más helyeken is megjelenő, Habermassal és Luhmannal szembeforduló álláspont, amely szerint nincsen olyan társadalmi intézmény, amely pusztán azáltal legitimálódik, vagy termelődik újra, hogy egy rendszerszerű funkciót megfelelően lát el, vagy sikeresen adaptálódik környezetéhez. Az intézmények sohasem norma-függetlenek: fennmaradásuk annak köszönhető, hogy a társadalom tagjai mindennemű konfliktusuk ellenére, hallgatólagosan is rendelkeznek bizonyos ideálokkal, és cselekvésük során általánosan

¹⁰ Honneth: *Leiden an Unbestimmtheit: Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Philipp Reclam, Stuttgart, 2001. 51-52.

elfogadott normatív elvárásokkal lépnek fel.¹¹ Az objektív szellem eszméje ebben az újrafogalmazásában azt jelentené, hogy általánosabb ésszerűségi vagy normatív kritérium nem áll rendelkezésünkre partikuláris értékeink, cselekvési maximáink felülvizsgálatához, mint amelyeket az intézményeink kényszermentes újratermelődése előfeltételez. Honneth szerint így a társadalomban megélt szenvedések jelentős része mögött a társadalmi intézmények problémamentes újratermelődésében előálló zavar rejlik. E válságjelenségek oka pedig az lehet, hogy cselekvésünk során rossz interpretációt adunk az ezeket az intézményeket mély struktúrájukban meghatározó normatív elvekről.

Az objektív szellem gondolatának reaktualizálása azonban számos kérdést felvet. Honneth egy 2004-es interjújában maga is felhívja a figyelmet a kiinduló hegelianus elképzelés jelenkori alkalmazhatóságának dilemmáira. Az interjújában felmerül például, hogy az objektív szellem elméletének metafizikától mentesített változatában már nem egy mindent átfogó szellem teremtet kapcsolatot az alapszerkezetében racionális társadalom és a patológiát felismerni képes teoretikus között. Így viszont az elmélet hatalmas terheket ró az empirikus kutatókra: az az illúzió alakulhat ki, hogy az empirikus kutató maga is képes arra, hogy a feltárt válságjelenségekben a megsértett racionalitás elemeit azonosítsa. Honneth szerint viszont a filozófus konceptuális erőfeszítései nélkül nincs remény arra, hogy a válságjelenségekről szóló társadalmi diagnózist és a társadalom racionalitására vonatkozó hipotézist egyetlen elmélet keretein belül összekapcsoljuk.¹² Így viszont fennáll annak a veszélye, hogy egy látszólag empiria-orientált elméletben túl nagy teret biztosítunk érték-vezérelt, önkényes filozófiai érveléseknek.

Az is vitatható, hogy az egységes, mindent átható szellem gondolata nélkül mennyire tartható egy egységes racionalitást mély struktúrájában magában rejtő intézményrendszer feltételezése; illetve mennyire tartható egy olyan modell, amelyben egy tisztán ésszerű társadalmi rend áll szemben a döntően irracionálisan cselekvő társadalmi szereplőkkel. Ha már „társadalmilag intézményesült racionális-eszményekről” beszélünk, valószínűleg realiztikusabb annak feltételezése, hogy a különböző társadalmi intézmények egymással is konfliktusban álló racionalitás-normák szerint működnek.¹³ Így az is megkérdőjelezhető, van-e egyetlen egységes, és a társadalom „normál működésmódja” által alkalmazható normatív elmélet, amelynek követésével a társadalmi fejlődés patológiai felszámolhatók.

¹¹ Honneth: *Das Recht der Freiheit: Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Suhrkamp, Berlin. 2011. 18–19.

¹² Axel Honneth-Gwynn Markle: *From Struggles for Recognition to a Plural Concept of Justice: An Interview with Axel Honneth*. Acta Sociologica, Vol. 47, No. 4, (Recognition, Redistribution, and Justice), 385.

¹³ Im. 386.

Ezeknek a dilemmáknak nézőpontjából úgy tűnik, Honneth alapvetően két úton indulhatna el a szabadság adekvát felfogásának körvonalazásakor. Az egyik út, hogy (a kritikai társadalomelmélet korai hagyományainak megfelelően) egy konceptuális keretet ad az interdiszciplináris kutatás számára, amelyen belül feltárható, milyen strukturális előfeltételei vannak a szabadságot biztosító modern társadalmi-politikai intézmények újratermelődésének – különös tekintettel arra, milyen hallgatóságos előfeltételeket fogadnak el a társadalom tagjai az interakcióik során. A teoretikus erőfeszítés ebben az esetben abban állna, hogy ezeket az egymással szemben támasztott normatív elvárásokat elvek formájában kifejtse.

A másik lehetséges stratégia a hegelianus filozófusé, aki a klasszikus szabadságfilozófiákat és a róluk szóló kritikákat a politikai társadalom önértelmezésére vonatkozó egy-egy kísérletként olvassa, és egy gondolat kísérlet formájában kipróbálja, hogy szisztematikus megvalósításuk milyen károkat idézne elő a társadalomban. (Vagy éppen megvizsgálja, hogy a jelenkori társadalmi sérelmek, fájdalmak, rossz társadalmi közérzet mennyiben eredeztethető az individuális szabadság valamelyik eszméjének abszolutizálásából.) Ez az eljárás ellentmondani látszik annak az eredeti elvárásnak, hogy a normatív érvelés szisztematikus empirikus kutatással egészüljön ki. Honneth a 2011-es *a Das Recht der Freiheit* című művében mégis az utóbbi utat választja, és a negativisztikus igazolási stratégia eljárását követve a különböző szabadságra vonatkozó elméletek társadalmi alkalmazhatóságának korlátait igyekszik láthatóvá tenni. Feltevésem szerint ebből a nézőpontból nő meg Honneth filozófiájában az idegenséghez, az ön-elidegenedéshez kötődő köznapis tapasztalatok súlya, amelynek ellenpólusaként Honneth a társadalmilag kontextualizált szabadság-koncepcióját körvonalazza.

Honneth a *Das Recht der Freiheit*-ban Isaiah Berlin szabadságtipológiájához kapcsolódik, de vele szemben amellet érvel, hogy szabadságtörekvéseinket nem két, hanem három szabadság-fogalom mentén érthetjük meg, és a bejáratott pozitív/negatív dichotómia mellett bevezeti a szociális szabadság fogalmát. E harmadik szabadság-egszmény nyújtáná számunkra a szabadság adekvát felfogását. Azokat az érveket használja, amelyeket a pozitív szabadság hívei alkalmaznak a negatív szabadság elképzelésével szemben. Az érvek újraformálásával azonban a pozitív szabadság bizonyos formáinak tökéletlenségeit is bemutatja, így jut el egy teljesebb szabadságfogalomhoz.

A legfontosabb ellenvetés szerint a negatív koncepció a szabadság megvalósítását pusztán a külső korlátok távollétéhez köti, és nem fordít figyelmet a szándékokra és motívumokra, amelyek szerint a cselekvést végrehajtják. Így azt is szabadnak kell tekintenie, aki a cselekvését minden racionális- és

értékmegfontolástól függetlenül, szeszélyei vagy irracionális szenvedélyei szerint hajtja végre. Ebben az esetben szabadnak tekinthetjük az alkoholistát, a játékfüggőt és bárkit, aki életét vagy szellemét pusztító cselekvést gyakorol, ha nem sérti más jogát a saját motivációk szerinti cselekvésre. A negatív szabadság ellenfelei ezért úgy gondolják, hogy a megzabolázhatatlan szenvedélyek vagy múltó hóbortok rabjaként cselekvő személy sem szabadabb a külső erőktől befolyásolt embernél.¹⁴

Ezt a problémát Rousseau állította a modern szabadságelmélet közép-pontjába, amikor élesen megkülönböztette az akarattal összhangban álló szabad cselekvést a természeti hatalmaknak engedelmeskedő cselekvésektől. Az *autonóm* cselekvéssel szembeállított *heteronóm* körülmények közé egyaránt besorolta a külső korlátokat, az egoizmust, az irracionális érzelmeket, szenvedélyeket, szeszélyeket. Ennek az ellentétnek a hangsúlyozásával Rousseau a szabad cselekvés ésszerűségi feltételeit, és az autentikus cselekvéshez szükséges önismeret dimenzióját egyaránt kidomborította. Így végül két, egymásnak sok szempontból ellentmondó társadalomfilozófiai hagyomány kiindulópontjává vált. A reflexív szabadság egyik változatának jelentős képviselője Herder, aki szerint szabad szubjektum a hagyományok és a nyelv médiumán keresztül felismeri az autentikus életvitel megvalósításához szükséges normákat. A másik – számunkra most fontosabb – változat jelentős képviselője Kant, aki amellet érvel, hogy az individuum akkor tehet szert az autentikus cselekvésének alapul szolgáló elvekre, ha egy univerzalizációs folyamat során próbára teszi cselekvésének motivációit. Ha a motívumokból olyan elvek születnek, amelyeket más személyek is ésszerűen akarhatnak, az egyén azonosítani tudja az autonóm cselekvés elveit.¹⁵

Honneth szerint a szabadság e koncepcióinak erőssége abban áll, hogy a reflexív eljárások bemutatásával igazolni tudják a negatív szabadság tökéletlenségét: meggyőzően mutatják be, hogy az önmegvalósításra törekvő individuumnak nem csak külső, de belső akadályokat is le kell győznie autonómiájának gyakorlásához. Ezt a negatív szabadságfogalommal szembe forduló sokszínű tradíciót ezért a reflexív szabadságeszmény tradíciójának nevezi. Azt a kritikát azonban, amelyet a reflexív szabadság teoretikusai alkalmaznak a negatív szabadság koncepciójával szemben, egy újabb perspektívából, a „szociális élet” nézőpontjából újradefiniálja, és így mutat rá a reflexív koncepció tökéletlenségére.¹⁶ A

¹⁴ Im. 60.

¹⁵ Honneth: *Das Recht der Freiheit: Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Suhrkamp, Berlin. 2011. 64-65. Rutger Claassen: *Social Freedom and the Demands of Justice. A Study of Honneth's Recht der Freiheit*, In. *Constellations* 2014. 21. 68-69.

¹⁶ Rutger Claassen: *Social Freedom and the Demands of Justice. A Study of Honneth's Recht der Freiheit*, In. *Constellations* 2014. 21. 69-70.

reflexív szabadság hívei azt feltételezik, hogy az autonóm cselekvés végrehajtása során csak a „külső és belső akadályokkal” kell leszámolni, és szem elől tévesztik a korlátok sajátos formáit, amelyek a kedvezőtlen társadalmi környezetből adódnak. Eljárásuknak nem része az intézményi feltételeknek számbavétele, amelyek nélkül lehetetlen egy sikeres cselekvést kivitelezni. E „teljesebb reflexió” nélkül az egyén talán ki tudja vonni magát bizonyos hatalmi meghatározottság és az érzelmek hatása alól, de a cselekvés végrehajtása ugyanúgy nem lesz produktív, mint a pusztán hajlamok által befolyásolt cselekvés.¹⁷ A kantianus szabadság-koncepció így jelentős korrekcióra szorul: csak akkor tekinthetjük magunkat szabadnak és autonómnak, ha az önmagunk által meghatározott célokat a társadalmi valóságban is ésszerűen akarhatjuk. Így jutunk el a szociális szabadság eszméjéhez.¹⁸

Az igazolásnak ezen a pontján azonban nem tűnik nagyban a reflexív és a szociális típusa közötti különbség. Egyrészt felmerül, hogy a szociális szabadság gondolatát nem kell-e a reflexív szabadság pusztán korrigált változatának gondolnunk, mely szerint a cselekvés racionális akaratral való összehangolását az intézményi háttérfeltételek vizsgálatával kell kiegészítenünk? Az is felvethető, hogy a társadalmi valóság feltérképezése biztosan az autonómia konstitutív részét képezi-e? A kantianus modell szellemében azt mondhatnánk, hogy az autonómiából semmit nem von le, ha az ésszerű cselekvés zátonyra fut a társadalmi valóságon. Lehet, hogy a cselekvés nem fog együtt járni a cselekvő szabadság-élményével. De a szabad döntés lehetőségén nyugvó méltóság sem fog csorbát szenvedni csak azért, mert a cselekvés nem jól bejáratott társadalmi mechanizmusokat követett. Leginkább egy eltökélt forradalmár lebeghet a szemünk előtt, aki jól megfontolt elveinek vagy jogainak tudatában cselekszik, de forradalmi tette elbukik. A végkimentel ugyan tragikus, a cselekvő magányos, de a személy mégis autonóm módon, méltóságával összhangban hajtotta végre cselekvését, amely zátonyra futott a nem demokratikus elvek szerint felépített társadalmon.

Honneth azonban elveti, hogy a társadalmi szempont bevonása pusztán esetlegesen járul hozzá a szabadságról szóló reflexióhoz. Érvelésének kiindulópontja ismét a reflexív szabadság teoretikusainak a gondolata, hogy a negatív szabadság koncepciója csak akkor haladható meg, ha az egyén kiküszöböli a cselekvését meghatározó heteronóm tényezőket. A szabadság e reflexív modellje a társadalmi környezetet egyértelműen az autonóm cselekvést gátló, heteronóm tényezőként értelmezi. Így viszont rejtve marad, hogy a társadalmi valóság a

¹⁷ Honneth: *Das Recht der Freiheit: Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Suhrkamp, Berlin. 2011. 79.

¹⁸ Honneth: *A szabadság nem két, hanem három fogalmáról. Javaslat morális önértésünk kiterjesztéséhez*. Replika 2015. 4-5. 147.

cselekvés végrehajtásának szükségyszerű előfeltétele, és hogy a szabadság megéléséhez az együttes cselekvés módszereit is meg kell alapozni. Honneth szerint viszont kézenfekvő azt gondolni, hogy a reflexión nyugvó autonómia akkor vezet kényszermentes cselekvéshez, és valóban megélhető szabadsághoz, ha a külső realitást is felszabadítjuk a heteronómia és a kényszer uralma alól, és alávetjük a szabadság „belső, autonóm törvényszerűségeinek”.¹⁹

Ez persze még elég tágra szabja a lehetséges szabad cselekvés körét. Honneth nézete leginkább Robert Brandom álláspontjával szemben domborítható ki. Brandom minden fontos premisszát elfogad, amely a szabadság eddig kirajzolódó szociális koncepciójához elvezet. A hegeli társadalomfilozófia fényében megfogalmazza: az individuális szabadság lehetőségének alapfeltétele, hogy a cselekvő a társadalom szintjén artikulálódó normák kontextusában hajtsa végre a cselekvését. Az a normatív háttér, amely a cselekvéseinknek értelmet ad, az elismerés folyamatához kötött: az egyén akkor tudja végrehajtani a cselekvését, ha a cselekvés alapjául szolgáló értékek és egyéni képességek mások által el vannak ismerve; de a társadalom és az intézmények, mint a cselekvés keretrendszerei is annak köszönhetik a fennállásukat, hogy a tagok cselekvésük során elismernek bizonyos társadalmi autoritásokat.²⁰ Brandom számára ebből a szabadság egy pozitív képe rajzolódik ki: a szabadságra vágyó egyén reflexív módon értelmezi a társadalmi normákat és olyan szimbolikus cselekvést hajt végre, amelynek szempontjából a cselekvés kontextusát képező „kulturális keretrendszer” újraértelmezhetővé válik, és amely által az individuális mozgástere is növekszik.

Honneth is az elismerés fogalma köré szeretné felépíteni szabadságeszményét. Azonban azt a kritikát fogalmazza meg Brandommal szemben, hogy a szabadságot továbbra is olyan cselekvés eredményének tekinti, amely individuálisan kezdeményezhető, és hogy az egyén „expresszív aktusai által” egyoldalúan is befolyásolhatja a társadalmat. Honneth szerint ezáltal elveszik a hegeli szabadságfogalom legfontosabb feltétele: az, hogy az individuálisan megélhető szabadságot kooperatív társadalmi gyakorlat eredményének fogjuk fel. A hegeliánus koncepció szerint a cselekvőnek a „mi” perspektívájának elfogadásakor úgy kell felismerni a másik cselekvőt, mint aki komplementer módon működik közre a cselekvés végrehajtásában. Szabad cselekvés akkor jöhet létre, ha a közös perspektíva átvételével már kezdettől fogva követendő-

¹⁹ Honneth: *Das Recht der Freiheit: Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Suhrkamp, Berlin. 2011, 84. Rutger Claassen: *Social Freedom and the Demands of Justice. A Study of Honneth's Recht der Freiheit*, In: *Constellations* 2014. 21. 69-70.

²⁰ Robert Brandom: *Reason in Philosophy. Animating ideas*. London-Cambridge, Mass: Harvard University Press, 72-77. Honneth: *A szabadság nem két, hanem három fogalmáról. Javaslat morális önértékünk kiterjesztéséhez*. Replika 2015. 4-5. 147.

ként ismerjük el a másik célját, és egyúttal tudatában vagyunk annak, hogy a másik személy a mi szándékainkkal, szükségleteinkkel egybehangzóan fog cselekedni.²¹ Saját céljainkban csak így érezhetjük megerősítve magunkat, és csak így vagyunk képesek olyan cselekvés végrehajtására, melyben mások feltétlen támogatását élvezhetjük.²² Hegel szerint a szeretetteljes, elsősorban a baráti viszonyokban éljük meg intenzíven, hogy a mások ránk irányuló cselekedetei saját céljaink megvalósulásának előfeltételei.²³

TÁRSADALMI PATOLÓGIÁK

Honneth azonban úgy gondolja, hogy mind a negatív szabadság, mind a reflexív szabadság eszméje érvényes lehet meghatározott társadalmi és történeti feltételek között, a társadalom meghatározott szegmenseiben. Ha például a társadalom egy tagja saját tulajdonát veszélyben látja a káros társadalmi tendenciákkal szemben, akkor megfelelő szabályokra és a társadalom jogérzékére hivatkozva egy jogi procedúrában megőrizheti tulajdona biztonságát és egyúttal önmagának, mint jogi személynek a sérthetetlenségét. Ha úgy látjuk, hogy a körülöttünk tapasztalható társadalmi folyamatok veszélyeztetik a számunkra identitásképző, vagy morális meggyőződésünknek megfelelő értékeket, akkor monologikus formában, reflexív eljárásban felülvizsgálhatjuk értékeinket. Ebből a szempontból a negatív szabadságot garantáló jogrendszer és az önvizsgálat morális szférája is a szabadság tereit nyújtja számunkra, ahová visszavonulhatunk a szociális partnereinkkel vívott küzdelmeink során.²⁴

Amellett érvel viszont, hogy súlyos válságokhoz vezethet a két (a negatív és a reflexív) szabadság normatív elvárásainak a társadalom egészére történő kiterjesztése. Honneth ezen a ponton ismét Hegel patológia fogalmához kapcsolódik, amely szerint a modern társadalmak fejlődésében zavarokat okoz, ha a társadalom tagjai beszűkült perspektívából értékelik a valóságot, és nincsenek abban a helyzetben, hogy felfogják a társadalom fenntartásához szük-

²¹ Honneth: *A szabadság nem két, hanem három fogalmáról. Javaslat morális önértésünk kiterjesztéséhez*. Replika 2015. 4-5. 148.

²² Honneth: *A szabadság nem két, hanem három fogalmáról. Javaslat morális önértésünk kiterjesztéséhez*. Replika 2015. 4-5. 150. Honneth: *Das Recht der Freiheit: Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Suhrkamp, Berlin. 2011. 91.

²³ Honneth: *A szabadság nem két, hanem három fogalmáról. Javaslat morális önértésünk kiterjesztéséhez*. Replika 2015. 4-5. 149. Honneth: *Das Recht der Freiheit: Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Suhrkamp, Berlin. 2011. 87. G. W. F. Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1983. 7 §, 41.

²⁴ Taiju Okochi: *Freedom and Institution: Theory of Justice as Hegelian „Sittlichkeitslehre”* In. A. Honneth's *Das Recht der Freiheit*, Hitotsubashi Journal of Social Studies, 2012. 44. 15.

séges gyakorlatok és normák jelentőségét.²⁵ Honneth azoknak a torzulásoknak a feltárására törekszik, amelyek a jog és a moralitás szempontrendszerének kiterjesztéséről árulkodnak. Gondolatmenete szerint az egyéni perspektívák beszűküléséhez vezet, ha a cselekvők privát szférájukba húzódva visszariadnak konfliktusaik kommunikatív feloldásától. Össztársadalmi szinten pedig a társadalom és a politika plurális értékrendszerének felszámolásához, az emberi viszonyok totális „eljogiasodásához” (Verrechtlichung) vezet, ha társadalom tagjai döntően nem a kommunikáció, hanem a jog eszközt veszik igénybe problémáik rendezésénél.²⁶ Az is realitásvesztéshez vezet, ha az egyén magára, mint mások által fel nem hatalmazott „morális törvényhozóra” tekint, figyelmen kívül hagyva az értékek létrejöttének plurális folyamatait.²⁷

Honneth erőteljesen szembeállítja a formális jogokat, a moralitást és a szociális kapcsolatok szféráit, és a valós szabadság lehetőségét a legutóbbi szférához köti. Sokunk intuíciója viszont azt sugallja, hogy a jogrendszer, és az a kommunikatív szféra, amelyben önmagunkat morális döntéshozóként tudjuk feltüntetni, a legfőbb ellenállási lehetőséget nyújtja az új autokratikus törekvések megjelenésével szemben. Honneth gondolatmenetét bemutatva azonban komolyan felmerül a kérdés: megalapozott-e az ebből adódó elképzelésünk, hogy az emberi jogokon alapuló különböző koncepciók a szolidaritás megteremtésének eszközei, az emancipatorikus folyamatok motorjai lehetnek?

Egyik oldalról fontos kiemelni, hogy Honneth úgy gondolja: ha az egyes ember nem képes erőfeszítéseket tenni olyan csatornák és intézmények működtetésére, amelyben társadalmi státuszukat és szerepeiket értékesnek tudja felmutatni, és ezáltal nem tud önmaga értékeivel szembesülni, sohasem tudhatja magát szabadnak. Honneth ezért a szabadság kivívását olyan szociális gyakorlatok rendszeres műveléséhez köti, amelyben az egyes ember nem csak egy formális státuszban (például jogi személyként) van elismerve, amelyben az elismerés egy közös tevékenységben formálódik.²⁸ Így tesz különös jelentőségre a demokratikus akaratképzésben, a szeretetviszonyokban és a piaci tevékenységben való részvétel. E szociális gyakorlatok nélkül a jogok vagy a morális kompetencia megerősítését szolgáló intézmények csak megmerevedett struktúráként fognak szemben állni az önbecsülésüktől megfosztott, egymás számára idegen individuumokkal.

²⁵ Honneth: *Das Recht der Freiheit: Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Suhrkamp, Berlin, 2011. 157-158.

²⁶ Im. 162.

²⁷ Im. 207.

²⁸ Rutger Claassen: *Social Freedom and the Demands of Justice. A Study of Honneth's Recht der Freiheit*, In. *Constellations* 2014. 21. 70-71.

Így az emberi jogi doktrína korlátai is megvilágíthatók. Az emberi jogi eszmény és a rá épülő intézmények védőernyőt képezhetnek a számkivetetteknek, a perifériára szorultaknak. Ugyanakkor felvethető a kérdés, hogy mennyiben járulhatnak hozzá a korábban idegennek tekintett egyének, menekültek vagy marginalizált csoportok tényleges társadalmi inklúziójához. Egy tisztán a jog logikájára épülő társadalmi szerveződés formálissá teheti az ember és ember közötti közlekedést: gátját képezheti a társadalom tagjai közötti kommunikáció kialakulásának, a konfliktusok kihordásának, a kulturális különbségek felmutatásának és a saját identitás kialakulásának. A jogoknak ez az interpretációja tehát rávilágíthat bizonyos kortárs problémák gyökerére, például ha működő jogállamokban rossz közérzet vagy a társadalom kereteit szétfeszítő szolidaritáshiány mutatkozik.

De sok szempontból szűknek is érezhetjük Honneth jog fogalmát. A jogot alapvetően formálisként jellemzi: a negatív szabadság eszményéhez kapcsolja, és a tulajdonhoz való jogból eredezteti.²⁹ A legtöbb szöveghelyen Honneth a jogai szerint eljáró egyént defenzívába vonuló, a társadalmi kapcsolatoknak és a kommunikációnak hátat fordító személyként jellemzi.³⁰ A formális jogok fogalma pedig teljesen leválik a morális döntéshozatalról, amely a reflexív szabadság fogalmához társul: emiatt úgy tűnik, mintha a jognak nem lenne morális tartalma. Honneth korábbi műveiben, így például a *Kampf um Anerkennung*-ban az emberi méltóságnak a társadalmi kontextusban artikulált fogalma, és a rá épülő jogfelfogás kellő magyarázó erővel bírt abban a tekintetben, miért is érezheti megaláztatásnak a modern egyén az amúgy formálisnak tűnő jogok megsértését. A *Das Recht der Freiheit*-ban kifejtett gondolatmenet nézőpontjából azonban nagyon nehéz megmagyarázni, hogy a jogok miért bírnak bizonyos társadalmi körülmények között expresszív erővel, és hogyan vezethet rendszereket összeroppantó tömegmozgalmakhoz a jogsérelem tapasztalata. Azt is nehéz értelmezni, hogy a jog eszméje és a belőle táplálkozó szerződéses felfogás, túllépve a szűk értelemben vett magánjogi szférát, hogyan válhat a demokrácia regenerációjának eszközévé. Diktatórikus rendszerek ellenzékének tipikus tapasztalata, hogy hatékony ellenállási stratégia úgy tenni a hatalommal szemben, mintha működne a jogállam, és mintha a diktátoron számon kérhetnénk egy szerződésben vállalt kötelezettségeit. Ebben az esetben egy a jogok világából megörökölt szemlélet és cselekvésmód járulhat hozzá a demokratikus politika (tehát a plurális szociális világ) felfrissítéséhez.

Az előzőekben láthattuk, hogy Honneth a hegeli Jogfilozófiában kirajzolódó módszertan alkalmazásától várta a normatív politikai filozófiai dilemmák

²⁹ Honneth: *Das Recht der Freiheit: Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Suhrkamp, Berlin, 2011. 133-134.

³⁰ Im. 149.

megoldását. Amellett érveltem, hogy a Jogfilozófia módszerének alkalmazhatósága Honneth filozófiájában hipotetikus marad, és végül nem lesz egy átfogó interdiszciplináris kutatási program alapja. Hegel módszerét végül egy nagyon izgalmas, de alapvetően monologikus-filozófiai elemzés kiindulópontjává tette, melynek során a szabadság egyes, csak bizonyos korlátozások között alkalmazható eszménye felől halad egy teljes, a társadalmi kontextusra érzékeny szabadság-fogalom felé. Honneth végeredményben meggyőzően érvelt a szabadság szociális háttérfeltételeinek fontossága mellett. Mégis mintha hiányozna annak a lehetőségnek a felvázolása, hogy méltósággal rendelkező lényként, a jogok médiumán keresztül is hidat teremthetünk korábban idegennek hitt embertársaink között.

FELHASZNÁLT IRODALOM:

- Brandom, Robert: *Reason in Philosophy. Animating ideas*. London-Cambridge, Mass, Harvard University Press, 2009.
- Claassen, Rutger: *Social Freedom and the Demands of Justice. A Study of Honneth's Recht der Freiheit*, In. *Constellations* 2014. 21.
- Hegel, G. W. F.: *A jogfilozófia alapvonalai*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1983.
- Honneth, Axel: *A szabadság nem két, hanem három fogalmáról. Javaslat morális önértésünk kiterjesztéséhez*. Replika 2015. 4-5.
- Honneth, Axel: *Das Gewebe der Gerechtigkeit. Über die Grenzen des zeitgenössischen Prozeduralismus*. In. *Das ich im wir. Studien zur Anerkennungstheorie*, Suhrkamp, Frankfurt am main, 2010.
- Honneth: *Das Recht der Freiheit: Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Suhrkamp, Berlin, 2011.
- Honneth, Axel – Markle, Gwynn: *From Struggles for Recognition to a Plural Concept of Justice: An Interview with Axel Honneth*. *Acta Sociologica*, Vol. 47, No. 4, (Recognition, Redistribution, and Justice), 2004.
- Honneth, Axel: *Leiden an Unbestimmtheit: Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Philipp Reclam, Stuttgart, 2001.
- Okochi, Taiju: *Freedom and Institution: Theory of Justice as Hegelian „Sittlichkeitslehre“* In. *A. Honneth's Das Recht der Freiheit*, Hitotsubashi Journal of Social Studies, 2012. 44.